



## LA DISCUSIÓN TEOLÓGICA SOBRE LA NOCIÓN DE LAICO

JOSE LUIS ILLANES

Han transcurrido ya dos años desde la publicación de la Exhortación apostólica *Christifideles laici* y casi cuatro desde la celebración del Sínodo de los Obispos que tuvo lugar en 1987. Las discusiones que en aquel momento se suscitaron en torno a la comprensión teológica de la condición de esos fieles cristianos a los que se suele calificar de cristianos corrientes o de laicos parecen ya lejanas: como en otras muchas encrucijadas de la vida intelectual, el transcurso del tiempo —incluso en ocasiones de poco tiempo— y el surgir de nuevos problemas hace que se olviden cuestiones que en otros momentos preocuparon.

Y, sin embargo, las discusiones a las que acabamos de hacer referencia no constituyen una peripecia pasada, sino una realidad viva, que no ha perdido nada de su interés. No conviene olvidar, en efecto, que el Sínodo de 1987 y la *Christifideles laici* prolongaron y desarrollaron el Concilio Vaticano II, precisamente en uno de sus puntos esenciales —la proclamación de la plena participación de todo cristiano en la vida y misión de la Iglesia—, con lo que estuvo y está íntimamente relacionada la afirmación del valor y la consistencia de la condición laical.

Merece pues la pena volver sobre esa problemática. Los años transcurridos, y el cambio de intereses teológicos, han contribuido por lo demás a dotarnos de la perspectiva suficiente como para evaluar pacíficamente el núcleo de la discusión doctrinal que tuvo lugar durante la década de los setenta y, después y más intensamente, en vísperas del Sínodo de 1987, es decir, la disputa en torno a la posibilidad de alcanzar una noción o concepto propiamente teológico de laico. ¿El término «laico» es un vocablo que designa un colectivo carente de verdadera unidad y al que se acude en consecuencia tan sólo por razones de utilidad —es decir, de simplifi-

cación del lenguaje, o se refiere más bien a un conjunto de cristianos respecto de los cuales cabe intentar una verdadera y propia caracterización teológica? Tal es la cuestión que se planteó durante esos años, retomando a un nuevo nivel problemas ya aflorados durante el Concilio Vaticano II, e incluso antes, e incidiendo, como no podía ser menos, en problemas clave de la eclesiología y de la teología espiritual. Para afrontarla debidamente, tomémosla desde más atrás, es decir, evocando las realidades eclesiales y las reflexiones teológicas que precedieron y prepararon, en el punto que nos ocupa, los textos y formulaciones conciliares.

*Los orígenes del término «laico» y su consolidación en el lenguaje cristiano*

El origen precristiano del término «laico» es, hoy en día, un dato universalmente adquirido. El vocablo apareció en el griego de la época postclásica, para significar, como otros adjetivos o substantivos formados mediante el sufijo «ikos», una determinada categoría o condición de personas; concretamente, las que formaban parte del pueblo en cuanto contrapuestas a las dotadas de autoridad o de distinción por uno u otro motivo<sup>1</sup>. Los primeros autores cristianos que emplearon este vocablo, lo tomaron del lenguaje de su tiempo y dándole la misma significación. Así ocurre con el más antiguo de los testimonios conocidos: la carta de Clemente Romano, en la que el término laico es usado para designar las normas o reglas de vida que se aplicaban al pueblo de Israel en cuanto que contradistinto del sumo sacerdote y de los resto del cuerpo sacerdotal<sup>2</sup>. Cincuenta años después, es decir a mediados del siglo II, el vocablo se ha

---

1. Sobre este punto, y los que siguen, ver I. DE LA POTTERIE, *L'origine et le sens primitif du mot laïc*, en «Nouvelle revue théologique», 80 (1958) 840-853; M. JOURJON, *Les premiers emplois du mot laïc dans littérature patristique*, en «Lumière et vie», 12 (1963) 37-42; J. HERVADA, *Tres estudios sobre el uso del término laico*, Pamplona 1973; J. CHAPA, *Sobre la relación «laós-laikós»*, en AA.VV., *La misión del laico en la Iglesia y en el mundo*, Pamplona 1987, pp. 197-212. La obra de A. FAIVRE, *Les laïcs aux origines de l'Eglise*, París 1984, a pesar de su intento de revisión de la literatura anterior, no aporta, a este respecto, datos substantivos; una réplica a esa obra en M. GUERRA, *En torno a los términos «laikós-laicus» y a la existencia, rasgos definitivos, etc. del laicado en los primeros siglos de la Iglesia*, en AA. VV. *Vocación y misión del laico en la Iglesia y en el mundo*, Burgos 1987, pp. 5-96. Desde una perspectiva no ya terminológica sino descriptiva, pueden encontrarse datos en varios de los estudios recién citados y en algunas de las colaboraciones incluidas en AA. VV., *Il laicato nella Bibbia e nella storia*, Roma 1987.

2. Carta de S. Clemente Romano, cap. 40 (Funk, 150)

difundido por todo el orbe cristiano de la época, siendo referido ya directamente a la comunidad cristiana y siempre con la misma significación: el conjunto de los cristianos en cuanto que distinguidos de los signados con el sacramento del Orden o, en términos más amplios, de los que integran el clero<sup>3</sup>.

Junto a esa distinción dual —clérigos y laicos—, se difundió, algo más tarde —en los siglos V y VI—, una división ternaria: clérigos, laicos y monjes (o, más ampliamente, religiosos)<sup>4</sup>. Aunque fruto de una evolución lingüística fácil de entender —supuesta la aparición del monaquismo—, esta distinción ternaria implica pasos conceptuales no pequeños. La dual está basada, en efecto, en un único criterio de carácter sacramental —la recepción o no del sacramento del Orden—; la ternaria se articula en cambio gracias a la articulación de dos criterios distintos: el precedente y uno nuevo, que apunta no ya a realidades sacramentales, sino al estado de vida. De ahí va a derivar una consecuencia que aquí interesa subrayar: el acercamiento entre el término laico y el adjetivo secular y sus derivados. A partir de los siglos antes mencionados los laicos son con frecuencia descritos como los «saeculares», contrapuestos a los «religiosi» o «devoti», uso que se impone hasta llegar, en la práctica, a definir o tipificar al laico por su dedicación a las tareas y empeños temporales<sup>5</sup>.

Una observación se impone: la referencia a la participación en la vida civil y a la dedicación a las tareas seculares tiene, en el uso lingüístico al que nos referimos, un alcance meramente sociológico; es decir, se señala una situación de hecho, pero sin atribuirle una significación o valor teológicos. Más aún, atribuyéndole una connotación teológica negativa, en consonancia con la consideración peyorativa del mundo y de lo temporal que predominó en esas épocas. Como mostrara Congar, en la literatura teológica y canónica medieval y postmedieval el laico no sólo era descrito de modo negativo (aquel cristiano que no es ni clérigo ni religioso), sino que a la negatividad lingüística se le unía una negatividad conceptual: ya que, de una parte, la progresiva clericalización de la Iglesia llevaba a presentar al laico como receptor pasivo de la acción santificadora del clero, sin atribuirle una misión, función o responsabilidad específicas; y, de otra, la minusvaloración de las ocupaciones seculares, vistas como fuente de dispersión interior y ocasión de pecado, hacía que su condición fuera juzgada

---

3. Ver datos en las obras citadas en la nota 1

4. Algunos testimonios pueden verse en J. HERVADA, o.c., pp. 94 ss.

5. Remitamos de nuevo a la obra de HERVADA y las otras antes citadas.



como una condición o estado en la que, de hecho, sólo difícil y excepcionalmente se alcanzaba a vivir con plenitud el ideal evangélico<sup>6</sup>.

### *Hacia una valoración positiva de la vocación laical*

No es este el momento de resumir el movimiento de ideas que llevó a la afirmación de la vocación laical y, paralelamente, al redescubrimiento del valor cristiano de las realidades temporales. Digamos sólo que la vida precedió a la teología: fue la realidad eclesial en sus diversas manifestaciones —apostólicas, espirituales, litúrgicas, etc.— la que colocó en primer plano la densidad cristiana de la vocación laical; la teología vino después, movida por el deseo de dar razón de cuanto la vida testimoniaba a fin de esbozar, a partir de ese dato, una reflexión eclesiológica y espiritual de largo alcance.

Fue durante los años posteriores a 1945, en el contexto del renacer de los estudios que se produjo en Europa al concluir la segunda guerra mundial, cuando la teología dirigió su atención, por primera vez de forma programática, hacia la vida y la figura del laico. ¿Cómo definir o tipificar al laico?, fue una de las preguntas, e incluso la pregunta crucial, que se formularon los autores de esa época; más concretamente, ¿cuál es la nota que caracteriza o define positivamente al laico?

Este modo de plantear el problema resulta en cierto modo inevitable si tenemos en cuenta la precedente consideración o tipificación negativa del fiel laico. Paradójicamente —al menos a primera vista— los autores acuden, para esa descripción positiva, a la misma realidad que venía considerando la literatura anterior: la presencia y la acción en el mundo, la secularidad, el conjunto de realidades temporales con las que la vida del cristiano corriente está como entretejida. Sólo que esa referencia tiene, en este momento, una significación y un alcance muy diversos: las realidades seculares son vistas ahora no ya, meramente, como ámbito o contexto del vivir, sino como elemento integrante de una determinada condición cristiana y, por tanto, de la misión que esa condición implica. En suma, la condición y la vocación laicales son descritas por la referencia al mundo entendido como tarea: el laico es el cristiano llamado, por vocación divina, a santificar el mundo en y desde las estructuras y actividades temporales<sup>7</sup>. Todo lo

---

6. Cfr. Y. M. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcité*, Paris 1953, Cap. I.

7. Así ocurre no sólo en Congar, en la obra recién citada, sino también, aunque con acentos algo diversos, en los otros dos autores a los que suele considerarse



cual presupone, como resulta obvio, un cambio profundo, respecto a la teología de otras épocas, en la forma de valorar el mundo y la historia: no es casual que, junto a la reflexión teológica sobre el laicado, se desarrollen una teología de las realidades terrenas, una teología del trabajo y una teología de la historia<sup>8</sup>.

El Concilio Vaticano II recogió el núcleo central de ese esfuerzo teológico y de las realidades apostólicas y espirituales que lo habían precedido, también por lo que se refiere a la definición, descripción o tipificación del laico. El texto más importante lo constituye, sin duda, la descripción tipológica del laico que ofrece el capítulo cuarto de la *Lumen gentium*. «La índole secular es propia y peculiar de los laicos. Pues los miembros del orden sagrado, aun cuando alguna vez puedan ocuparse de los asuntos seculares, incluso ejerciendo una profesión secular, por razón de su particular vocación están destinados principal y expresamente al sagrado ministerio; y los religiosos, en virtud de su estado, proporcionan un preclaro y inestimable testimonio de que el mundo no puede ser transformado ni ofrecido a Dios sin el espíritu de las bienaventuranzas. A los laicos corresponde, por propia vocación, tratar de obtener el reino de Dios gestionando los asuntos temporales y ordenándolos según Dios. Viven en el mundo (...). Allí están llamados por Dios para que, desempeñando su propia tarea, guiados por el espíritu evangélico, contribuyan a la santificación del mundo como desde dentro, a modo de fermento»<sup>9</sup>.

Se ha discutido mucho, durante estos últimos años, sobre el alcance esas afirmaciones conciliares, citando, incluso hasta la saciedad, las explicaciones dadas por el relator, Mons. Wright, según las cuales el texto no aspiraba a ofrecer una «definición ontológica» del laico, sino más bien una

---

como iniciadores de la «teología del laicado» en la década de los cincuenta: R. SPIAZZI, *La missione dei laici*, Roma 1952, y G. PHILIPS, *Le rôle du laïcat dans l'Eglise*, Paris-Tournai 1954. No hay un estudio bibliográfico acabado sobre los inicios de la reflexión teológica sobre el laicado, pero ofrece algunas indicaciones E. SCHILLEBEECKX, *Definición del laico cristiano*, en AA. VV., *La Iglesia del Vaticano II*, Barcelona 1966, pp. 991 y ss.; sobre la literatura posterior a 1953 se cuenta con el balance de R. GOLDIE, *Laici, laicato, laicità. Bilancio di trent'anni di bibliografia*, Roma 1986 y con una información prácticamente exhaustiva en la obra colectiva, coordinada por A. Scola, *Il Laicato. Rassegna bibliografica*, Città del Vaticano 1987.

8. Ni que decir tiene que, sobre esas cuestiones, los autores adoptan posturas diversas e incluso, en ocasiones, contrapuestas; lo que no excluye, sin embargo, la concordancia en un punto común, que es precisamente el que aquí nos interesa: la necesidad de una reflexión teológica referida a las realidades temporales y la afirmación de una positividad propia de la condición o vocación laical.

9. CONC. VATICANO II, Const. *Lumen gentium* n. 31.

«descripción tipológica»<sup>10</sup>. Estamos ante un dato incuestionable, refrendado por otros —especialmente el «hic intelligitur» con que comienza ese número de la *Lumen gentium*—; cabe no obstante preguntarse si esos hechos dirimen por entero la cuestión: una cosa es, en efecto, que el Concilio admita que la palabra laico pueda ser usada con un alcance distinto del que se le atribuye en este número 31 de la *Lumen gentium*, e, incluso, que renuncie a cubrir con su autoridad los implícitos y presupuestos de un determinado lenguaje o terminología, y otra muy distinta que el hecho de haber optado por un modo concreto de hablar carezca de significación teórica. Esto último parece difícilmente sostenible, si se tienen en cuenta tanto el tono general del texto al que nos venimos refiriendo, como el conjunto de los documentos conciliares, en los que el laico es descrito, de manera constante, en referencia a lo secular<sup>11</sup>. En otras palabras, el Concilio no resuelve todas las cuestiones teológicas implicadas en el intento de tipificar o caracterizar la condición laical, ni hace suyas las argumentaciones y explicaciones formuladas por la teología de los años que lo precedieron, pero tiene una mente y ofrece una orientación claras.

De hecho la comprensión de la figura del laico contenida en este número de la *Lumen gentium* influyó en otros muchos textos conciliares. Con ella entroncan, en efecto, por citar sólo los ejemplos más relevantes, dos de sus pronunciamientos capitales: la proclamación de la llamada universal a la santidad, que, ya en la misma *Lumen gentium*, se prolonga mediante la referencia a los diversos estados y vocaciones, dejando constancia de que los laicos han de buscar su santidad en y a través de sus tareas y actividades seculares<sup>12</sup>; y la presentación del apostolado laical como apostolado que se realiza tanto por medio de la palabra y del testimonio que, a partir de las incidencias del existir cotidiano en el mundo, desvelan el horizonte de la fe, como del empeño por informar con el espíritu de Cristo los ambientes y estructuras temporales<sup>13</sup>. En el trasfondo de todo este conjunto de enseñanzas se sitúan, por lo demás, algunos de los temas centrales de la obra conciliar, como son, entre otros, la doctrina sobre la igualdad radical de todos los miembros del Pueblo de Dios, contenida en el capítulo

10. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi*, vol. III, pars. III, p. 62.

11. Este punto ha sido fuertemente señalado por E. CORECCO, *L'identità ecclesiologicala del fedele laico*, en «Vita e pensiero», 70 (1987) pp. 165-167.

12. Const. *Lumen gentium*, n. 41.

13. Decr. *Apostolicam actuositatem*, nn. 2-3 y 5 ss.

segundo de la *Lumen gentium*, y la reafirmación de las íntimas relaciones entre creación y redención que subyace a todo el texto de esta Constitución sobre la Iglesia y aflora de forma explícita y detallada en la *Gaudium et spes*<sup>14</sup>.

Subrayemos, por último, que la condición secular con todo lo que implica —mentalidad, estilo de vida, ocupaciones y tareas— es presentada por el Concilio:

—como una realidad que cualifica intrínseca y profundamente al laico, como lo expresa el tenor del conjunto de los textos y el sustantivo «índole» que emplea el número 31 de la *Lumen gentium*, pues ese sustantivo, tanto en castellano como en latín, designa la condición natural o la calidad propia de un determinado ser;

—como una realidad dotada de significación y valencia cristianas: la índole secular designa no una mera situación sociológica o una simple presencia en el mundo carente de significado cristiano, sino, precisamente, una presencia cristiana en el mundo, una presencia en el mundo como cristiano, como portador del impulso vivificador que la fe cristiana implica; en suma, en el laico, según el Concilio, «la secularidad no es simplemente una nota ambiental o circumscriptiva, sino una nota positiva y propiamente teológica»<sup>15</sup>.

### *La discusión postconciliar sobre la caracterización del fiel laico.*

La caracterización del laico ofrecida por la *Lumen gentium* fue ampliamente aceptada en los años posteriores al Concilio. Hubo algunas excepciones, como, por citar sólo la más representativa, la del canonista de Munich, Klaus Mörsdorf, según el cual la noción de laico puede establecerse sólo en contraposición a la de clérigo y no por relación a otro tipo de realidades<sup>16</sup>; pero fueron minoritarias.

En los inicios de la década de los setenta, surgieron, en cambio, dudas en algunos sectores teológicos, provocadas o, al menos, alentadas, por la publicación de un artículo de autocrítica, y, en parte, de retractación,

---

14. Entre los textos más significativos, remitamos a Const. *Lumen gentium*, 48 n. 48, y Const. *Gaudium et spes*, nn. 22 y 38-39.

15. A. DEL PORTILLO, *Fieles y laicos en la Iglesia*, Pamplona 1969, p. 201.

16. Mörsdorf había expuesto sus ideas en 1961 (*Die Stellung der Laien in der Kirche*, en «Revue de droit canonique», 11, 1961, 217 ss.), y las mantuvo invariables en lo sucesivo.



de Yves Marie Congar<sup>17</sup>. ¿Es adecuado caracterizar al laico a partir de su índole secular o, en otros términos, de la secularidad?; más radicalmente, ¿tiene sentido hablar del laico?; ¿no sería preferible renunciar a ese término y referirse sencillamente al cristiano?. Tales son las preguntas que diversos autores comienzan a formularse. Las dudas y observaciones críticas no versaban, como puede advertirse, sobre la existencia de una relación entre fe cristiana y mundo —doctrina ésta que se mantiene e incluso reafirma—, sino mas bien sobre la posibilidad o legitimidad de acudir a esa relación como punto de referencia para caracterizar una determinada condición o vocación cristiana, aquella concretamente que la literatura anterior pretendía designar mediante la palabra laico.

Las razones que impulsaron a los autores a suscitar esos interrogantes y a proponer otras líneas de reflexión o interpretación, son varias y, en parte, encontradas: la preocupación por subrayar la raíz sacramental de todo el existir cristiano; el deseo de evitar toda separación rígida entre sacerdotes y seglares, y, por tanto, todo planteamiento que, aun lejos, pueda implicar o postular una división de campos (al sacerdote, la Iglesia; al seglar, el mundo); una profundización en las reflexiones sobre la relación entre Iglesia y mundo, que llevaba a proclamar, de forma cada vez más aguda, que es la entera Iglesia (y no sólo los cristianos de una determinada condición) quien salva y vivifica al mundo; la preocupación por manifestar la profunda unidad que reina entre naturaleza y gracia, entre creación y redención, denunciando y superando cualquier enfoque o terminología que diera, o pudiera dar, la impresión de concebir al mundo y a lo secular como dimensiones o realidades que perfeccionan y completan como desde el exterior a lo cristiano. Ese entremezclarse de ideas provocó durante la década de los setenta, y más aún en la de los ochenta —al ser convocado, en 1984, el Sínodo de los Obispos para tratar de la vocación y misión de los laicos—, un amplio debate teológico, al que debemos dedicar ahora nuestra atención<sup>18</sup>.

---

17. *Mon cheminement dans la théologie du laïc et des ministères*, en su obra *Ministères et communion ecclésiale*, Paris 1971.

18. Aunque a continuación expondremos las líneas fundamentales de ese debate y remitiremos a los escritos más significativos, mencionemos ahora alguno de los intentos de exposición sintética ya aparecidos: G. CANOBBIO, *Si può ancora parlare di laici e di laicato?*, en «La rivista del clero italiano», (1986) pp. 215-224; S. PIE I NINOT, *Boletín bibliográfico sobre la teología del laicado hoy, ante el Sínodo sobre los laicos de de 1987. Perspectivas teológicas*, en «Revista catalana de teologia», 11 (1986) pp. 439-451; J. DYPUIY, *Lay people in Church and World. The contribution of recent literature to a synodal theme*, en «Gregorianum», 68 (1987) pp. 347-390; M. VERGOTTINI, *La figura del laico nella letteratura teologica recente*, en

La primera línea teológica a la que debemos referirnos, ya que con ella se inició el debate, es la llamada que puede ser designada —y así lo fue de hecho— como «teología de los ministerios»<sup>19</sup>. La distinción entre tres grandes categorías o situaciones eclesiales —laicos, sacerdotes, religiosos—, común en la tradición teológica precedente, debe ser abandonada —afirman los autores que se sitúan en esta línea—, ya que se trata de una esquematización que simplifica indebidamente la riqueza del vivir eclesial: lo que existe en la Iglesia no son tres situaciones o estados que cabe describir y tipificar, sino una pluralidad de tareas, funciones y ministerios —unas estables y otras circunstanciales, unas que presuponen la ordenación sacerdotal y otras que no la requieren—, susceptibles, en uno u otro grado, de modificación según lo que reclame cada momento histórico, pero en todo caso, irreductibles, dada su variedad, a una clasificación de contornos netos. Hay, pues, que declarar vana, por carente de objeto, toda reflexión sobre el laico; más aún, debe renunciarse a ese vocablo, ya que deforma la verdad de las cosas: presenta, en efecto, como realizaciones de una vocación o condición unitaria hechos o situaciones que son, en realidad, reflejo de tareas, vocaciones y carismas distintos entre sí. La teología sobre el laico deber dar paso a una teología sobre la Iglesia vista en la multiplicidad y variabilidad de sus concreciones históricas y en la diversidad de ministerios que de esas concreciones fluyen.

Hay, sin duda, en la propuesta recién descrita, aspectos que suscitan interés y adhesión; concretamente, su advertencia crítica frente a toda interpretación demasiado rígida de la distinción entre situaciones y misiones en la Iglesia y su consiguiente llamada a una eclesiología integral. Pero, al mismo tiempo, es necesario señalar que presenta dificultades graves, al

---

AA.VV., *Laicità e vocazione dei laici nella Chiesa e nel mondo*, Cinisello Balsamo (Milán) 1987, pp. 15-42; E. BUENO, *¿Redescubrimiento de los laicos o de la Iglesia?* *Boletín bibliográfico*, en «Revista española de teología», 48 (1988), pp. 213-249; S. PIE I NINOT, *Aportaciones del Sínodo de 1987 a la teología del laicado*, en «Revista española de teología», 48 (1988) pp. 321-370; G. DI LUCA, *Il cristiano laico*, Roma 1989.

19. Su representante más significado es B. Forte. que expuso sus ideas en varios artículos, luego recogidos en *Laicato e laicità*, Casale Monferrato 1986 y resumidos posteriormente en *Laicato e laicità. Un contributo teologico*, en AA. VV., *Laici nella Chiesa a e nella società*, Roma 1987. Una posición análoga es la mantenida por S. DIANICH, *Appunti per una analisi critica del dualismo chierici-laici*, en AA. VV., *Laici-chierici: dualismo ecclesiologico?*, Palermo 1986, y *Laici e laicità nella Chiesa*, en AA. VV., *Dossier sui laici*, Brescia 1987, así como por G. MAGNANI, *La cosiddetta teologia del laicato ha uno statuto teologico?*, en AA. VV., *Vaticano II: bilancio e prospettive, venticinque anni dopo (1962-1987)*, Asís 1987, pp. 493-543.

menos en cuanto interpretación global tanto de la vocación laical como del darse de la Iglesia en la historia. De una parte, porque al hacer girar la participación en la misión de la Iglesia en torno al concepto de ministerio promueve un proceso de progresiva «ministerialización» de toda la actividad cristiana, que conduce, en última instancia, a desconocer las virtualidades de la gracia bautismal: el ministerio, y no el bautismo, sería la única fuente de misión. De otra, porque al llevar hasta el extremo la preocupación por evitar esquematizaciones simplificadoras, termina por hacer imposible toda reflexión y por provocar una difuminación de la diversidad de matices que reviste, según los casos, la relación entre el cristiano y el mundo.

De hecho, comenzada ya la década de los ochenta, otros autores, a los que tampoco satisfacían plenamente las formulaciones conciliares, pero que eran a la vez conscientes de los límites de una reflexión basada en el concepto de ministerio, buscaron una solución a través de los que algunos han calificado como «teología del cristiano»<sup>20</sup>. Frente al sacerdote, cuya vida y cuya actividad se estructuran a partir del ministerio, y frente al religioso, que aspira a realizar un estado de vida que anticipe la situación escatológica, el laico representa la condición cristiana ordinaria o común. No necesita, pues —concluyen, llegando así al punto clave de su argumentación—, ser caracterizado o definido; más aún, ni siquiera puede serlo, ya que la condición común no es susceptible de caracterización. El sacerdote y el religioso, al separarse de la condición común, pueden ser tipificados o definidos; el laico, no, ya que es sencillamente el cristiano sin más adjetivaciones o especificaciones.

Por una vía distinta a la anterior estos autores llegan así a una conclusión parecida en algunos aspectos: también aquí se afirma que la refle-

20. La formulación más neta la encontramos en G. COLOMBO, *La «teología del laicato»: bilancio di una vicenda storica*, en AA.VV., *I laici nella Chiesa*, Turín 1986, pp. 9-27; en esa misma línea, y con el deseo de fundamentar sus presupuesto y prolongar sus conclusiones, se sitúan G. ANGELINI y G. AMBROSIO, *Laico e cristiano*, Génova 1987. Un trasfondo en parte coincidente se encuentra en algunas de las colaboraciones aparecidas en el volumen colectivo *I laici e la missione della Chiesa*, Milán 1987; por ejemplo, las de A. Scola e I. Biffi; ver también la entrevista preparada por estos dos autores y publicada en la revista «30 giorni» en ese mismo año. Uno de ellos, I. Biffi, volvió sobre el tema en una serie de artículos publicados en el diario «Avvenire» en las vísperas y durante la celebración del Sínodo, señalemos como particularmente significativo, el titulado *Per una teologia del laicato*, aparecido el 13-IX-1987. Aunque con un horizonte intelectual muy diverso —y próximo más bien al de Mörsdorf— cabría incluir aquí a R. WEIGAND, *Zur Stellung des Laien in neuen Kirchenrecht*, en AA. VV., *Die Kirche der Laien. Eine Weichenstellung des Konzils*, Würzburg 1987, pp. 145-155.



xión teológica sobre el laico debe desaparecer, siendo sustituida por una consideración del configurarse en cada momento histórico de la posición de la Iglesia ante el mundo, con las consecuencias pastorales que de ahí derivan. El eje estructural de sus consideraciones es, no obstante, muy diverso, más aún, en parte al menos, opuesto: el punto de partida está constituido no ya por la noción de ministerio, sino por la realidad del bautismo, con las implicaciones y virtualidades que la gracia bautismal trae consigo.

Esta «teología del cristiano» tiene a su favor, junto a la reafirmación del bautismo como sacramento ordenado a la santificación de la totalidad de la existencia, su extremada simplicidad. Sólo que —digámoslo de nuevo— a veces la simplicidad puede resultar excesiva: la diversidad de formas de relación con el mundo tiene relevancia no sólo pastoral sino teológica; olvidarlo, remitiendo sin más a la condición cristiana y al análisis de las configuraciones históricas de la situación de la Iglesia ante el mundo, es soslayar un problema que, de una forma u otra, terminará por imponerse.

Ni la teología de los ministerios ni la teología del cristiano, consiguieron, de hecho, a lo largo de la década de los setenta y a mediados de la de los ochenta, una plena adhesión de los ambientes teológicos. Fueron numerosos los autores que, aun reconociendo el valor de algunas instancias u observaciones, continuaron sosteniendo que cabe una reflexión teológica sobre el laico, en otras palabras, que es posible y necesaria una definición u descripción del laico con alcance no sólo pragmático —ya que necesitamos acudir a expresiones breves y a estereotipos, so pena de recargar el lenguaje—, sino teológico. Los textos del Concilio Vaticano II en los que se describe la figura del laico en relación a la índole secular no constituyen una mera etapa histórica, sino un punto de referencia decisivo: la condición laical implica una peculiar relación con el mundo, de la que es necesario tomar conciencia y de la que hay que dar razón<sup>21</sup>.

Fueron, pues, tres las posiciones presentes en la teología posterior a 1970 respecto a la noción de laico. Aunque, si ampliamos el horizonte

21. Es la postura mantenida por G. LAZZATI, *Secolarità e laicità. Le caratteristiche del laico nella Chiesa e per il mondo*, en «Il regno-attualità», 12 (1985) pp. 333-339; y también aunque desde una posición teológica muy diferente, por P. RODRIGUEZ, *La identidad teológica del laico*, en AA. VV., *La misión del laico en la Iglesia y en el mundo*, Pamplona 1987, pp. 265-302; J. L. ILLANES, *La secularidad como elemento especificador de la condición laical*, en AA.VV., *Vocación y misión del laico en la Iglesia y en el mundo*, Burgos 1987, pp. 276-300; G. CHANTRAINE, *Les laïcs, chrétiens dans le monde*, París 1987 y E. CORECCO, art. citado en la nota 11.

hasta abarcar el trasfondo de unos y otros planteamientos, el panorama se complica para llegar a cuatro o incluso a cinco posiciones: autores que coinciden en un mismo parecer respecto a la posibilidad o no de dar una descripción del laico válida teológicamente, se separan, en efecto, respecto al modo de entender la relación entre Iglesia y mundo y, por tanto, respecto a la teología de la historia. Dos son aquí las corrientes o actitudes fundamentales; la de quienes, en continuidad con ideas acuñadas por la teología francesa de los años treinta y principios de los cincuenta, consideran al mundo u orden temporal como una unidad dotada de un fin inmanente que dota por sí mismo de sentido a la historia; y la de quienes niegan que el mundo posea una unidad de ese tipo y, por tanto, prefieren hablar no tanto de orden natural y de mundo cuanto de órdenes temporales, es decir, la de quienes conciben al mundo como un entrecruzarse de órdenes, dotados todos ellos de valor y de consistencia, pero abiertos a un único fin último, la comunión con Dios, del que la historia recibe plena unidad y sentido<sup>22</sup>.

*Iglesia, laico y mundo en el Sínodo de 1987 y en la Exhortación apostólica «Christifideles laici»*

Esta era, en líneas generales, la situación de la reflexión teológica sobre el laico, en el periodo precedente al Sínodo de los Obispos de 1987. Iniciada la reunión sinodal, los obispos participantes se ocuparon, y por cierto con amplitud, de la problemática relacionada con la definición, caracterización o tipificación del fiel laico; no podía ser de otra manera tratándose, como se trata, de una cuestión que condicionaba por entero su trabajo: es imposible desarrollar un discurso o reflexión sobre la vocación y misión del laico, sin determinar, al menos en términos generales, a quién o quiénes se refiere el vocablo. Por lo demás, en las alocuciones

---

22. Desde esta perspectiva la posición de Colombo, la de Corecco, la de Rodríguez, la de Illanes y la de Chantaine —limitándonos a los autores ya citados— están cercanas entre sí, mientras que en cambio se aproximan la de Lazzati, Dianich y Forte, al menos en algunos aspectos. El debate se relaciona aquí con una cuestión fuertemente discutida en la Francia de mediados de siglo y, posteriormente, en la Italia de los años setenta y siguientes: la reflexión sobre la laicidad, entendida como consistencia de la estructuras temporales o, desde otra perspectiva, como mediación histórico-cultural que condiciona la acción en el mundo; sobre el debate en la Italia de los setenta y ochenta, que es el que incide en nuestro tema, puede verse el balance —bueno desde el punto de vista informativo, no tanto desde el analítico— de G. TONINI, *La mediazione culturale. L'idea, le fonti, il dibattito*, Roma 1985.

pronunciadas con ocasión del rezo del *Angelus* en las semanas anteriores al Sínodo, Juan Pablo II se había referido a este punto, remitiendo expresamente al número 31 de la *Lumen gentium* y a sus afirmaciones sobre la índole secular como rasgo propio del laico<sup>23</sup>, y el relator del Sínodo, el cardenal Thiandoum, lo mencionó en la *relatio* con la que se iniciaron los trabajos, presentándolo precisamente como una de las cuestiones que deberían debatirse y, en la medida de lo posible, clarificarse.

A lo largo de las intervenciones que se sucedieron a lo largo de la primera parte del Sínodo los padres dieron pruebas de estar al corriente de los debates teológicos en curso, a los que aludieron en bastantes de sus intervenciones. En síntesis puede decirse que, por encima de diferencias de matiz o de acento, coincidían en dos principios o criterios fundamentales:

a) el deseo de presentar la figura del laico de una forma positiva, poniendo de relieve la hondura cristiana de su condición, en continuidad con lo enseñado por el Concilio Vaticano II;

b) la preocupación por marcar la complementariedad de las vocaciones cristianas, en el interior de una eclesiología de comunión<sup>24</sup>.

Las razones alegadas por unos y por otros obispos, así como la confrontación de los razonamientos teológicos con la experiencia pastoral aportada por diversos padres sinodales, fue haciendo que, a lo largo de las jornadas del Sínodo, esos principios o criterios confluyeran en una orientación concreta, que puede ser resumida en muy pocas palabras: se debe reafirmar las enseñanzas del Concilio sobre la vocación y misión de los laicos y, más concretamente, la vía abierta por la *Lumen gentium* al caracterizar al laico a partir de la condición o índole secular, integrando a la vez algunas de las preocupaciones surgidas durante el debate teológico que había tenido lugar a partir de los años setenta.

Esta orientación se reflejó en dos de las proposiciones finalmente aprobadas, la tercera y la cuarta, que tratan, respectivamente, de la condi-

---

23. Juan Pablo II comenzó a tratar del futuro tema del Sínodo en el *Angelus* del 2 de febrero de 1987 y continuó haciéndolo hasta el comienzo mismo del trabajo sinodal; como de ordinario, esos textos fueron publicados en «L'Osservatore Romano», fueron además recogidos —excepto los últimos— en un cuaderno publicado por la Libreria Editrice Vaticana. El tema de la índole secular fue tratado por el Papa en el *Angelus* del 16 de marzo.

24. Ambos puntos fueron recogidos en la tercera de las proposiciones aprobadas por los padres al final del Sínodo. Estas proposiciones, aunque en principio no eran públicas, llegaron de hecho a la prensa; en España las publicó, traducidas al castellano, la revista «Vida nueva», núm. 1606/7, del 7/14-XI-1987.



ción cristiana del fiel laico y de su índole secular<sup>25</sup>. Esa orientación, y esas proposiciones en concreto, fueron confirmadas por Juan Pablo II, que las recogió, en parte incluso literalmente, en la Exhortación apostólica postsinodal *Christifideles laici*<sup>26</sup>. Podemos por eso prescindir de un análisis directo de las proposiciones y centrar directamente nuestra consideración en el texto de la Exhortación apostólica.

La *Christifideles laici* coloca su enseñanza en el contexto amplio que, como acabamos de decir, recomendaron los padres sinodales, es decir, la eclesiología de comunión<sup>27</sup>. Presupone pues la visión de la Iglesia como comunidad viva y plural, en la que hay diversidad de oficios, vocaciones y ministerios, complementarios los unos de los otros, de modo que la responsabilidad o misión común se realiza gracias a la acción de todos y cada uno de ellos. Ninguna condición o vocación cristiana puede, pues, ser considerada aisladamente, ya que adquiere pleno sentido sólo situada en el interior de la Iglesia, en comunión con el resto del cuerpo eclesial, a cuya vida coopera.

Esta comunidad viva que es la Iglesia ha sido enviada por Dios a los hombres, para anunciar al mundo que la comunión con Dios es la razón de ser y el destino último de toda la realidad. Ese mensaje debe, por lo demás, ser proclamado con la totalidad del existir y del vivir eclesiales. El anuncio, en efecto, ha de llevarse a cabo no solo mediante palabras que desvelen el designio de Dios, sino también mediante obras, es decir, mediante el empeño concreto por plasmar en obras, hoy y ahora, un amor que sea como el eco y la prolongación del amor con que Dios ama.

La Iglesia no puede, pues, desentenderse de las realidades temporales, del acontecer concreto de la historia: sería tanto como renunciar a testificar a Dios. Toda ella posee, pues —afirma la *Christifideles laici*—, «una dimensión secular, inherente a su íntima naturaleza y a su misión, que hunde su razón en el misterio del Verbo Encarnado»<sup>28</sup>. Así como el Verbo, Hijo

25. Estas proposiciones constituyen la base de otras, que las prolongan o completan, como la 5, sobre la santidad y espiritualidad del fiel laico; la 18 y la 19, sobre los oficios y ministerios que pueden ser confiados a laicos, y otras muchas que sería prolijo citar.

26. Recordemos que la Exhortación lleva fecha del 30-XII-1988.

27. La importancia de esta perspectiva eclesiológica en el conjunto de la *Christifideles laici* ha sido acertadamente subrayada por D. TETTAMANZI, *Uno sguardo d'insieme*, en AA. VV., *Laici verso il terzo millennio. Esortazione apostolica «Christifideles laici». Testo e commenti*, Roma 1989, pp. 148 ss.

28. Exhort. apost. *Christifideles laici*, n. 15, citando palabras tomadas de un discurso pronunciado por Pablo VI el 2-II-1972.

Unigénito del Padre, asumió la condición humana, compartiendo las realidades que la integran y definen —trabajo, amistad, dolor, alegría, sufrimiento...—, incorporándolas al misterio de su íntima relación con el Padre, así la Iglesia se sabe solidaria con la humanidad entera, vive y sufre con ella, hace suyos sus afanes y problemas, a la vez que los sitúa ante el horizonte infinito del amor de Dios.

La «dimensión secular», así entendida, es propia de la Iglesia entera y, por tanto, de todos y cada uno de sus miembros, cualquiera que sea su vocación y condición: ningún cristiano puede sentirse ajeno al mundo y a su destino. Pero —prosigue el texto de la *Christifideles laici*— si bien «todos los miembros de la Iglesia son partícipes de su dimensión secular», lo son, no obstante, «de formas diversas». «En particular —añade—, la participación de los fieles laicos tiene una modalidad propia de actuación y de función que, según el Concilio, es *propia y peculiar* suya. Tal modalidad se designa con la expresión *índole secular*»<sup>29</sup>.

El juego entre las palabras dimensión e índole —presentes en el Magisterio anterior, pero que reciben en la Exhortación apostólica un valor técnico preciso— le permite a la *Christifideles laici* esbozar una visión sintética. La Iglesia en su conjunto, y toda vocación cristiana singularmente considerada, tienen una dimensión secular, dicen relación al mundo, contribuyen a la santificación del mundo, si bien esa relación al mundo no sea la fuente o raíz de su existir: esa fuente, en efecto, no es otra que Cristo mismo<sup>30</sup>. Así lo subraya, por lo demás el vocabulario empleado, concretamente la palabra dimensión, pues ese término alude a aspectos, características o facetas que pueden ser importantes e incluso decisivas para el constituirse de un ser o de una acción, pero que, en todo caso, se suman a otros aspectos o facetas; no agotan, pues, su núcleo esencial, que, en el caso, de la Iglesia y del cristiano, remite —repitámoslo— a Cristo y a su misterio.

Esto es válido también, como es lógico, respecto al fiel laico cuya vocación se funda en Cristo, de quien participa en virtud del bautismo, pero —prosigue la *Christifideles laici*— en su caso la dimensión secular adquiere una especial relevancia hasta revestir el carácter de índole, es decir, de condición específica, de rasgo definitorio, de factor cualificador y deter-

29. Exhort. apost. *Christifideles laici* n. 15; el lugar del Concilio al que remite, y del que toma textualmente algunas expresiones, es, como resulta obvio, el número 31 de la *Lumen gentium*.

30. La radicación en Cristo de toda vocación cristiana ha sido objeto de los números anteriores de la Exhortación apostólica, concretamente de los números 9 a 14.

minante de la vocación que se recibe y de la misión que se está llamado a realizar y, por tanto, del conjunto del existir. El fiel laico no sólo contribuye a la transformación y santificación del mundo, sino que vive en el mundo, en la sociedad de los hombres, participando por entero en las instituciones, ambientes y quehaceres seculares, y ello no de modo adjetivo, accesorio o yuxtapuesto a su vocación cristiana, sino como consecuencia de esa vocación misma, de modo que ese vivir, actuar y ser del mundo —es decir, de esa índole secular, de esa secularidad—, que especifica o modaliza su ser y su vivencia cristianas.

«El Concilio —leemos en la *Christifideles laici*— describe la condición secular de los fieles laicos indicándola, primero, como el lugar en que le es dirigida la llamada de Dios: 'Allí son llamados por Dios'. «Se trata —añade a continuación, como para excluir toda interpretación fijista y remitir en cambio a la totalidad del existir en la complejidad de su despliegue— de un lugar que viene presentado en términos dinámicos: 'los fieles laicos viven en el mundo, esto es, implicados en todas y cada una de las ocupaciones y trabajos del mundo y en las condiciones ordinarias de la vida familiar y social, con las que su existencia se encuentra como entretrejida'»<sup>31</sup>.

Esta descripción es sin duda significativa, pero, si nos limitáramos a ella, no llegaríamos más allá de la sociología, una sociología dinámica, pero sociología al fin y al cabo. Sólo que, inmediatamente después, la Exhortación apostólica da un paso más para declarar que esa referencia de carácter sociológico constituye sólo un punto de partida: «el Concilio —afirma— considera su condición (la del laico) no como un dato externo y ambiental, sino como una realidad destinada a obtener en Jesucristo la plenitud de su significado»<sup>32</sup>. El mundo es, para el fiel laico, no sólo el lugar en que Dios le llamó y en el que deberá continuar viviendo después de la llamada, sino realidad que recibe un sentido nuevo en virtud de la llamada y que, a partir de esa llamada, se revela o presenta como elemento integrante de su existir cristiano. «El ser y el actuar en el mundo son para los fieles laicos no sólo una realidad antropológica y sociológica, sino también, y específicamente, una realidad teológica y eclesial», prosigue la *Christifideles laici*, para concluir haciendo suya una de las proposiciones aprobadas durante el Sínodo de 1987: «la índole secular del fiel

31. Exhort. apost. *Christifideles laici*, n. 15, citando de nuevo palabras de *Lumen gentium*, n. 31.

32. Exhort. apost. *Christifideles laici*, n. 15.



laico no debe ser definida solamente en sentido sociológico, sino sobre todo en sentido teológico. El carácter secular debe ser entendido a la luz del acto creador y redentor de Dios, que ha confiado el mundo a los hombres y a las mujeres, para que participen en la obra de la creación, la liberen del influjo del pecado y se santifiquen en el matrimonio o en el celibato, en la familia, en la profesión y en las diversas actividades sociales»<sup>33</sup>.

Condición secular y condición cristiana se entrecruzan en el existir del fiel laico, fundiéndose en unidad y compenetrándose una con otra: la vida y el impulso cristianos se despliegan en y a través de las realidades y ocupaciones seculares, y la experiencia secular desvela la plenitud de su sentido a la luz y bajo la acción de la vivencia cristiana. En suma, como dice textualmente la Exhortación, «la condición eclesial de los fieles laicos se encuentra radicalmente definida por su novedad cristiana y caracterizada por su índole secular»<sup>34</sup>.

El sacerdote contribuye a la santificación del mundo a través de su ministerio, del servicio a esa palabra y a esos sacramentos que aportan al hombre la vida suprema y definitiva. El religioso, mediante el testimonio de una vida que, al esforzarse por anticipar la condición escatológica, subraya la vocación eterna del hombre y la profunda caída, también antropológica, que implica toda absolutización de cualquier realidad temporal, terrena o intrahistórica. El laico, mediante la presencia y la acción en el mundo, es decir, mediante la participación en las normales circunstancias y ocupaciones de los hombres, testificando, desde dentro del mundo mismo, la fuerza santificadora de la gracia, su capacidad para vivificar toda la realidad creada. Por eso en él la dimensión secular, presente en todo existir cristiano, se transforma en índole, en rasgo característico y especificador de la propia vocación.

### *A modo de conclusión*

Glosando las enseñanzas de la *Christifideles laici*, el teólogo argentino Raúl Lanzetti comentaba que, a su juicio, no tenía sentido intentar retrotraer la Exhortación a los años anteriores a ella para comprobar si favo-

---

33. Exhort. apost. *Christifideles laici*, n. 15, la proposición sinodal incluida y asumida en este lugar de la Exhortación apostólica es la número 4.

34. Exhor. apost. *Christifideles laici*, n. 15.

rece a una o a otra de las posiciones que, durante ese tiempo, adoptaron quienes discutían sobre la noción de laico y sobre la posibilidad de caracterizarlo o no en referencia a la secularidad, ya que resulta preferible mirar hacia adelante e intentar construir a partir de las bases que sienta la propia Exhortación<sup>35</sup>. Nada más acertado, puesto que los debates intelectuales progresan gracias a la confrontación de las diversas aportaciones, de modo que los resultados o pasos adelante se obtienen siempre, a fin de cuentas, en común. Sin embargo resulta patente que la *Christifideles laici* entra en las cuestiones que estaban planteadas y toma postura respecto a ellas<sup>36</sup>.

En síntesis, como apunta el propio Lanzetti, la posición adoptada por la *Christifideles laici*, en continuidad con los pareceres manifestados durante el Sínodo, implica dos puntos o afirmaciones fundamentales:

—una reafirmación del planteamiento de la *Lumen gentium*, y, en consecuencia, de la decisión u opción teológica que lleva a definir, describir o caracterizar al fiel laico por relación a la secularidad, es decir, a la presencia, acción y misión en el mundo;

—una preocupación por integrar, supuesta la decisión anterior, algunas de las preocupaciones afloradas durante el debate teológico precedente, a fin de llegar a una exposición teológica y eclesiológicamente más acabada.

Son esos los objetivos que perseguían las proposiciones cuarta y quinta de las aprobadas por el Sínodo y los que continúan rigiendo el extenso número quince de la Exhortación apostólica. La *Christifideles laici* supone por eso, a nuestro juicio, un claro avance respecto a la *Lumen gentium*: un avance en la línea que el Concilio había iniciado —y, en ese sentido, una prolongación o desarrollo—, pero avance real y verdadero, sea a nivel de expresión o formulación técnica —la distinción entre dimensión e índole, por ejemplo—, sea a nivel de profundización en la percepción y comprensión de la realidad.

Ni que decir tiene que, aun aceptada esta conclusión, quedan múltiples cuestiones abiertas: algunas, de carácter lógico-metafísico —¿cuál es,

35. R. LANZETTI, *L'indole secolare propria dei fedeli laici secondo l'Esortazione apostolica post-sinodale «Christifideles laici»*, en «Annales theologici», 3 (1989) p. 35

36. En este sentido, la afirmación de Alfio Filippi según la cual, respecto al tema de la índole secular, la Exhortación apostólica «se limita a repetir el Concilio sin tomar en consideración formulaciones e hipótesis posteriores» (en «Il regno-attualità», 4/89, p. 69), es, sencillamente, una *ignoratio elenchi*.

en detalle, el estatuto lógico preciso de una caracterización o tipificación como la apuntada?—; otras, referentes a la eclesiología, a la comprensión cristiana de la historia, a la espiritualidad. Pero las cuestiones pendientes no merman la importancia de las ya resueltas, como lo evidencian sus consecuencias y su influjo. Señalemos concretamente, sin salir de la *Christifideles laici*, que la descripción o tipificación del fiel laico a la que llega la Exhortación apostólica tiene de hecho un claro valor arquitectónico en el conjunto del documento: es a partir de esa tipificación —con las premisas o consideraciones de fondo de las que depende— como la *Christifideles laici* —análogamente a lo que hacía ya el Concilio— describe y analiza la vida de los fieles laicos, tanto en su vida y en su busca de la santidad, como en su acción apostólica. Mostrarlo no sería difícil, pero nos llevaría fuera de los límites del presente trabajo; baste, pues, con señalarlo, y con remitir a la lectura de algunos números particularmente significativos, como, por ejemplo, el 16 sobre la llamada a la santidad y la unidad de vida, el 23 sobre los ministerios, oficios y tareas, el 34, el 35 y el 36 sobre la misión, el 55 sobre la complementariedad entre las diversas vocaciones y estados de vida.

J. L. Illanes  
Facultad de Teología  
Universidad de Navarra  
PAMPLONA